

Das Problem der Innerlichkeit

HAMANN · HERDER · GOETHE

Abhandlung
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät I
der Universität Zürich

vorgelegt von
Johann Brändle
von Mosnang

Angenommen
auf Antrag von Herrn Prof. Dr. Emil Staiger

MEINEN ELTERN



Inhaltsverzeichnis

Seite

Problemstellung	4
---------------------------	---

Hamann

Bekehrung und Kampf gegen die Aufklärung	9
Das ursprüngliche Dasein — die sinnliche Erkenntnis	12
Das Sprachproblem	16
Innerlichkeit als Stimme Gottes	19
Innerlichkeit als Laut der menschlichen Empfindung	20
Die Zeitstruktur der Innerlichkeit	25
Die Prophetie des Lyrischen	27
Bibliographie	30
Lebenslauf	31

Die ganze Arbeit umfaßt noch folgende Teile:

Herder

Die Langeweile	33
Das neue Programm	36
Der Ursprung der Dichtung	39
Der Ursprung der Sprachen	44
Die Gestimmtheit des Daseins	49
Die Grenzen der Innerlichkeit — Die Sprache als Wort	53
Die Einheit des Daseins	57
Phänomenologie der Sinne	59
Der Vorrang des Gehörs für den Aufbau der Welt	60
Die Auseinandersetzung mit Kant	62

Goethe

Goethes Weg zur Lyrik	67
Die Macht der Seele	70
Das Herz als Organ der Innerlichkeit	71
Der Begriff der « Innigkeit »	72
Die Auflösung der « logischen » Sprache	75
Die Krisis der Innerlichkeit	79
Der Aufbau der Klassik: Auge — Anschauung	82
Fluch und Gnade der Innerlichkeit	86
Zusammenfassung und Ausschau	91
Bibliographie	94

Problemstellung

Immer wieder heißt es von der Dichtung der Goethezeit, sie sei «innerlich», so daß die Folgerung, es handle sich hier um ein konstitutives Element dieser Dichtung, nicht abgewiesen werden kann. Solche Aussagen beginnen mit den Schriften Hamanns und Herders, dann besonders bei Goethe und den Dichtern der Romantik. Diese Ansicht wird noch verstärkt durch das Studium der mannigfaltigen Literatur über diese Epoche.

Zur Erläuterung dieses hier in Frage stehenden Problems wird häufig auf Begriffe wie «Irrationalismus», «Sensualismus», «Pietismus» usw. zurückgegriffen. Damit wird man aber kaum klüger. Freilich scheinen sich die Begriffe «Innerlichkeit» und «Irrationalismus» auf den ersten Blick zu decken. Gefühlsmäßig meint man mit «innerlich» etwa das, was dem Verstande nicht ganz zugänglich ist. Die Logik lehrt nun aber, daß das, was nicht rational ist, eben irrational sein müsse, wobei dem Irrationalen, historisch leicht verständlich, noch die Färbung des «Unwirklichen» zukommt. Alles Wirkliche kann nämlich begriffen werden; durch den Fortschritt der Wissenschaften wird der Bereich des «Unwirklichen» immer enger. Ja, das «Unwirkliche» kann für die Wissenschaft gar nicht existieren: ihr Ziel ist die restlose Erhellung, die «Objektivität» der Dinge. Damit stellt sich die Frage, ob die «Innerlichkeit» auf der subjektiven Seite des Menschen einzusetzen sei? Dies scheint um so wahrscheinlicher, als man immer wieder die Redewendung hört: «innerlich, subjektiv meine ich, habe ich das Gefühl, daß die Sache so und so . . ., aber ob in Wirklichkeit?» Die Ansicht der Subjektivität wird dadurch noch verstärkt, daß von der Dichtung der Goethezeit gesagt wird, sie sei Ausdruck des Gefühls, des subjektiven Erlebnisses, dem eine ganz anders geartete «Wirklichkeit» gegenüberstehe. Aber was heißt «Wirklichkeit der Welt»?

Dazu kommt noch ein Zweites: oft hört man die Redewendung, daß sich dieser oder jener Mensch «äußerlich zwar so und so gebe, innerlich meine er es aber anders», wobei das Innerliche dann als das Eigentliche, als das Wesen dieses Menschen angesprochen wird. Das Innerliche ist das, was jenseits all seiner Aeüßerungen liegt.

Noch größer wird die Verwirrung, wenn man bedenkt, daß der Mensch als ein Körperding, das gesehen und gemessen werden kann, vorgestellt wird, in welchem wie in einem Hohlraum sich unsichtbar die Seele befindet. «Innen» ist die Seele, «außen» beginnt die Körperhülle und der ganze Reichtum der Dinge dieser Welt.

Der rationalistische Mensch, der sich aufgemacht hat, sich diese Welt zu unterwerfen, der Welt auch den letzten Schleier eines Geheimnisses vom Gesicht zu reißen, findet kein Interesse an der «Innerlichkeit», die nur von «persönlichen», «unsachlichen» Gefühlen weiß; er will die Helle klarer Erkenntnis.

Und in der Tat, diese Helle und Klarheit bewundern wir in der klassischen Zeit Griechenlands. Hier gibt es keine «Innerlichkeit». Sogar der *Θυμὸς* ist bei Homer ein Körperding, das bei hellem Lichte besehen werden kann. Der Gott der Griechen ist Zeus, der nichts weiß von magischer Mächtigkeit und von Tiefen der Innigkeit. Sein Privatleben ist jedermann offenkundig. Das ganze Dasein des Menschen ist im staatlichen Kosmos geordnet. Freilich, schon bei Euripides finden wir so etwas wie eine individuelle Erfahrung; das Herz der Kreusa im «Ion» stimmt nicht mehr mit den Satzungen des griechischen Kosmos überein. Und dann sei nicht vergessen, daß auch in Griechenland eine Sappho vom Glück und vom Schmerz ihres liebenden Herzens sang.

Diese Helle und Klarheit zeichnet auch das Römische Reich aus, das mit politischer Klugheit die Dinge dieser Welt berechnet. Jeder Mensch, ob *civis Romanus*, ob Sklave oder Grenzbewohner, ist Glied und Funktion des mächtigen Staates.

Mit dem Aufblühen des Christentums wird sich der Mensch der «Innerlichkeit» bewußt. Das Dasein wird auf den göttlichen Heilsplan ausgerichtet. Was nützt es dem Menschen, die Welt zu gewinnen, wenn er an seiner Seele Schaden leidet. Bei Augustinus steht die «*Inquietas cordis*» im Zentrum seiner Existenz. Die mittelalterliche Mystik schließt die Augen vor dieser Welt, um im «Innern» der Vereinigung mit Gott gewiß zu werden.

Höchste Bedeutung gewinnt die «Innerlichkeit» bei Martin Luther. Die religiöse Gewißheit wird dem Menschen nicht durch die «äußerliche» Verrichtung der kirchlichen Satzungen, sondern allein durch die

«innere» Haltung zuteil. Im «Innersten» muß der Mensch vom Leben und Leiden Christi wieder erfaßt werden.

Mit all diesen Hinweisen ist das Problem der Innerlichkeit nicht gelöst; alles ist noch Frage. Der Gang der Untersuchung wird das Problem erst in den richtigen Blickpunkt bringen. Natürlich kann es sich dabei nicht darum handeln, hinter die Dichtung auf das «innere» Erlebnis zurückzugehen; im Gegenteil, dieses selbst ist ja nur zu fassen, indem es Sprache geworden ist.

Wenn die Untersuchung den Werken Hamanns, Herders und Goethes gilt, so geschieht dies aus der Einsicht, daß hier die Innerlichkeit als Problem im Zentrum ihres Daseins steht und zur größten sachlichen Entfaltung gebracht worden ist. Soweit die Untersuchung selbst literarhistorisch ist, wird die ganze Problematik mit all ihren individuellen Schattierungen deutlich, soweit sie aber systematisch ist, zeigt sich das bei allen Gemeinsame und die von jeder Zeitbedingung bare Sachlichkeit des Problems. Methodisch läßt sich ein ständiges Ueberkreuzen ästhetischer und philosophischer Kategorien nicht vermeiden. Sofern damit aber offenkundig wird, daß jede Aesthetik in einer philosophischen Anthropologie ihren Grund hat, ist damit der Literaturwissenschaft nur gedient.

HAMANN



Digitized by the Internet Archive
in 2026

Bekehrung und Kampf gegen die Aufklärung

Mit Hamann beginnt eine der bedeutendsten Epochen der deutschen Geistesgeschichte, die in hervorragender Weise mit «Geist der Goethezeit» bezeichnet werden muß. Beginn und Ende aber heißen: Hamann-Hegel.

Hamanns Existenz und seine Schriften sind völlig von seiner Bekehrung her bestimmt. Auf einer Geschäftsreise für das Königsberger Handelshaus seines Freundes Behrens beginnt er in London in wirtschaftlich und moralisch zerrüttetem Zustande das Alte und Neue Testament zu lesen. In den «Gedanken über meinen Lebenslauf» beschreibt er seine Bekehrung ausführlich. Am Abend des 31. März 1758 — Hamann selbst gibt dieses als sein wichtigstes Datum an — liest er das 5. Kapitel des 5. Buches Moses' und —, so heißt es: ich «verfiel in ein tiefes Nachdenken, dachte an Abel, von dem Gott sagte: Die Erde hat ihren Mund aufgethan, um das Blut deines Bruders zu empfangen».¹ Im Geschehen der Bibel findet er sich selbst wieder. In solcher Nichtigkeit geschah das Wunder seiner Verwandlung, geschah der Durchbruch von der Aufklärung in die Innerlichkeit. «Ich fühlte mein Herz klopfen, ich hörte eine Stimme in der Tiefe desselben seufzen und jammern, als die Stimme des Bluts, als die Stimme eines erschlagenen Bruders, der sein Blut rächen wollte, wenn ich selbiges beyzeiten nicht hörte, und fortführe, mein Ohr gegen selbiges zu verstopfen; — — daß eben dies Kain unstätig und flüchtig machte. Ich fühlte auf einmal mein Herz quillen, es ergoß sich in Thränen, und ich konnte es nicht länger — — ich konnte es nicht länger meinem Gott verhehlen, daß ich der Brudermörder, der Brudermörder seines eingebornen Sohnes war.»²

Von diesem Geschehen her versteht Hamann in der Folge seine ganze Existenz. Selbst seine letzten Werke sind bestimmt von dieser Bekehrung, die sein Dasein mit einem Male radikal änderte.³

Von nun an stellt Hamann immer wieder sein «vergangenes Leben», sein «altes Herz», das «blind, hart, felsig, verkehrt, verstockt» war, dem «neuen» Dasein, dem «künftigen Leben» entgegen.⁴

¹ I. 212/3.

² I. 213.

³ Damit ist die Bekehrung Hamanns grundsätzlich verschieden von den pietistischen Bekehrungen, die im allgemeinen stark durch das Drängen der Gemeindevorsteher und durch einen eigenen Ritus bedingt sind. Vgl. F. Thomas, Hamanns Bekehrung, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 37. Bd., 3. H., Gütersloh 1933; und Tholuk, Geschichte des Rationalismus, Teil I: Geschichte des Pietismus, 1865.

⁴ I. 185, 217.

Mit den «Sokratischen Denkwürdigkeiten» tritt Hamann, erfüllt von seiner religiösen Gewißheit, von seinen «stündlichen Erfahrungen des Lebens in Gott»⁵ an die Öffentlichkeit und beginnt den Kampf gegen die Aufklärung. Die Klingen werden um so schärfer geführt, als der Kampf im Namen des Sokrates eröffnet wird, der ja gerade als der antike Vorkämpfer des Rationalismus gilt — und zwar so sehr, daß selbst Hamann einmal die Aufklärung mit der «herrschenden sokratischen Philosophie»⁶ identifiziert.⁷ Schon die «Zuschrift» in den «Sokratischen Denkwürdigkeiten» ist bezeichnend für Hamanns neuen Stil. Sie ist gerichtet «An das Publikum, oder Niemand, den Kundbaren».⁸ Es ist das «Man», das Martin Heidegger in «Sein und Zeit» ontologisch analysierte.⁹ Es ist überall «kundbar» und doch ist es «niemand». «Du führst einen Namen, und brauchst keinen Beweis Deines Daseyns...»¹⁰ Hamann selbst definiert das Publikum als das «Man», d. h. «eine gewisse der Breite und Länge nach unbekannte Reihe».¹¹ Es ist dies eines jener Hamannscher Worte, die das Zeitalter in ihrem Wesen — positiv wie negativ — ausgezeichnet treffen. Rationalismus ist «Messen». Seit Descartes das In-der-Welt-sein des Daseins in ein Subjekt und ein Objekt schied, das Objekt aber als *res extensa* bestimmte, war die philosophische Voraussetzung nicht mehr zu erschüttern, daß es das «Maß» ist, das die «Objektivität» der «Wirklichkeit» garantiert, daß alles Qualitative nur quantitativ zu begreifen ist. «Unbekannt» aber ist die Reihe nicht nur als «Man», sondern weil sie selbst den inneren Grund des Anspruches der Ratio nicht ermöglichen kann. Wo nur Länge und Breite ist, kann keine Tiefe sein. Nur die meßbare Oberfläche bekam die Ratio in den Griff, nicht aber das Innen, dieses im Grunde alles Seienden Gärende, das Hamann Gott nennt.

Der tiefste Grund von Hamanns Angriffen aber liegt in der Verkehrung der Seinsordnung durch die Ratio, die meinte, den Menschen von allem Dogmatismus, von aller religiösen Vormundschaft zu befreien, um ihn um so gewalttätiger in den Bann ihrer Logik zu zwingen. Kraft dieser Logik, die in der Mathematik und in der mathematischen Naturwissenschaft den höchsten Beweis ihrer Exaktheit und Richtigkeit erbracht zu haben glaubte, erhob die Vernunft den Anspruch, Wahrheit und Unwahrheit «nach ihrem Maß» zu scheiden. Im Prinzip galt aber auch dort noch das Primat der Vernunft, wo ihre rein logischen Sätze schon längst geleugnet wurden, und man sich auf die «sinnliche Erfahrung» stützte. Rationalismus und Sensualismus, beide blieben als die

⁵ I. 108.

⁶ VI. 29.

⁷ vgl. B. Böhm, Sokrates im 18. Jahrhundert, 1929.

⁸ II. 3.

⁹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, JPPhf 1927, S. 126 ff.

¹⁰ II. 5/6.

¹¹ II. 488.

«sogenannte allgemeine, gesunde und geübte Menschenvernunft»¹² in ihren Prinzipien ungeprüft und als absolut vorausgesetzt. Gegen diese «Grundlosigkeit» führt Hamann mit seinen «Denkwürdigkeiten», «Brocken», «Einfällen», «Näschereien», «Kreuzzügen», «Scherflein» usw. den Kampf. Aber nicht nur gegen die Metaphysiker und Theologen, sondern ebenso scharf auch gegen die Dichter, Schriftsteller und Kunstrichter.

Unermüdlich klagt er diese «sogenannte... Menschenvernunft» an, die das Ich-sum «durch die Abstraction zur allgemeinen Vernunft vergöttert»¹³ hat, so daß «alle freye Untersuchung der Wahrheit gewaltthätiger als durch die Unfehlbarkeit der römischkatholischen Kirche ausgeschlossen»¹⁴ wird. Die «Gesundheit der Vernunft» ist das «*προῶτον πσεῦδος*»,¹⁵ eine «Einbildung»,¹⁶ schreibt er 1759 an Kant. An anderer Stelle wiederum heißt es, daß sie eine «Chimäre»¹⁷ und ein «Götze»¹⁸ sei. «Die Gesundheit der Vernunft ist der wohlfeilste, eigenmächtigste und unverschämteste Selbstruhm, durch den alles zum voraus gesetzt wird, was eben zu beweisen war!»¹⁹ — sie ist «im ewigen Schwindel des Widerspruchs mit sich selbst».²⁰ Besonders scharf drückt Hamann diesen Widerspruch der Vernunft in der Schrift «Zwey Scherflein zur neuesten deutschen Litteratur» aus: «Trotz aller pharisäischen Scheinheiligkeit, womit die Buchstabenmenschen unsers erleuchteten Jahrhunderts die Grundsätze des Widerspruchs und sattsamen Beweises im Munde führen, sind sie die ärgsten Schänder ihres eigenen Gebäues!».²¹ Dieser Selbstwiderspruch der Vernunft ist der letzte und tiefste Grund seines Kampfes gegen die Aufklärung. Die Ratio, die «Dienerin» sein sollte, führt als «Gesetzgeberin»²² die Herrschaft, um von sich aus das Sein, das ja durch ihr Prinzip je und je schon erschlossen, «zum voraus gesetzt» ist, erschließen zu wollen. Demgegenüber hält Hamann fest: «Es ist vielmehr der größte Widerspruch und Mißbrauch derselben, wenn sie selbst offenbaren will».²³ Unerbittlich kämpft er gegen ihre «Machtansprüche»,²⁴ «Tyrannei»²⁵ und «gewaltthätige Entkleidung».²⁶ Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, als ob Hamann mit prophetischem Blick die moderne Entzweiung von «Sein» und «Bewußtsein», von der Dilthey in tiefer Erkenntnis an den Grafen York schrieb: «Seit Descartes ist man am Brückenschlagen»,²⁷ vorausgesehen habe. Selbst vor Gott machte die Ratio mit ihrem «Scheidewasser»²⁸ nicht

12 IV. 118.

13 IV. 306.

14 IV. 324.

15 IV. 441.

16 I. 438.

17 II. 421.

18 IV. 324.

19 IV. 324.

20 IV. 301.

21 VII. 25.

22 G. 16.

23 I. 55

24 VII. 417.

25 II. 282.

26 VII. 107.

27 Briefwechsel zwischen Dilthey und dem Grafen Paul York von Wartenburg, 1877—1897, 1923, S. 35.

28 IV. 439.

halt. Gerade der Rationalismus beschäftigte sich in besonderer Weise mit dem Problem der Theodizee. So heißt es von Gott immer wieder, «daß er kein körperliches und kein zusammengesetztes Ding sei». Auch hier ist es das zum metaphysischen Prinzip erhobene Maß, das das abstrakt-dogmatische Gebäude des göttlichen Wesens mit seinen Definitionen und Deduktionen zu ermitteln versucht, — wenn hier auch mit negativer Bestimmung.²⁹ Anders aber ist das Gottesverständnis Hamanns, dem nicht spekulatives Wissen, sondern die persönlich durch die Bibel gewordene religiöse Gewißheit gilt. In der Aufklärung aber ist Gott völlig den Bedingungen der Erkenntnis ausgeliefert. «Wenn sie ihn erkannt hat, hört sie auf, ihm zu dienen»,³⁰ wirft Hamann ihr vor. «Die Teufel glauben und zittern! — aber eure durch die Schalkheit der Vernunft verrückten Sinne zittern nicht.»³¹ Alles ist dem Maß der Ratio verfügbar; alles kann «äußerlich» gemessen werden. Ins Innere vermag die Vernunft nicht zu dringen, weil der Mensch der Aufklärung nur «Oberfläche»³² ist.

Das ursprüngliche Dasein — die sinnliche Erkenntnis

Diesem cartesischen «cogito» setzt Hamann das «sum» entgegen. «Homo sum — das Fundament aller übrigen Verhältnisse.»³³ «Γνωθὶ σεαυτὸν»,³⁴ Selbsterkenntnis ist das Wesen des Menschen,³⁵ nicht die Verdinglichung der Welt. Diese wird einem aber nicht durch die Ratio zuteil. «Wenn wir zur Selbsterkenntnis gelangen, wenn wir von ungefähr uns selbst in unserer wahren Gestalt zu Gesicht bekommen; wie wünschen, wie flehen, wie ängstigen wir uns...»³⁶ In der Angst, von der Hamann sagt, daß sie der einzige Beweis unserer Heterogenität sei,³⁷ sind wir in der vollen Existenz, ohne aber ein Objekt vor uns zu haben. «Nichts als Finsternis in mir und um mich.»³⁸ An anderer Stelle spricht Hamann von der «Höllenfahrt der Selbsterkenntnis».³⁹ Solche Erkenntnis wurde ihm zuteil, als er in London in größter Angst vor das Nichts gestellt ward. Im Nichts öffnete sich ihm das Sein.⁴⁰ Das Londoner Erlebnis setzte ihm seine Welt. Von

²⁹ s. neben der Metaphysik von Wolff, Meier, Baumgarten, J. G. Walch, philos. Lexikon, 4. Aufl. 1775, S. 1801 ff.

³⁰ I. 117.

³¹ II. 302.

³² Der Begriff «Oberfläche» hat natürlich unmittelbar nichts zu tun mit dem «moralischen» Leben.

³³ VII. 145.

³⁴ II. 218.

³⁵ Auch hier handelt es sich nicht um die Selbsterkenntnis des Pietismus, die in der Subjektivität eines zerreibenden und nach Vorschriften festgesetzten Bußkampfes stecken bleibt.

³⁶ I. 82.

³⁷ VI. 194.

³⁸ G. 461.

³⁹ II. 198.

⁴⁰ in christlicher Tradition wesentlich als transzendente Offenbarung; so auch bei Luther.

da an steht er nicht mehr als messendes Subjekt den Dingen gegenüber, sondern sein Dasein hat Welt mit dem fundamentalsten Organ — mit seinen Sinnen. Dieses neue Weltverständnis kommt schon in der Bestimmung der Philosophie, «welche mit ihren Füßen auf der Erde steht und geht»,⁴¹ deutlich zum Ausdruck. Nicht in abstrakten Spekulationen erforscht sie den Menschen und die Dinge, sondern sie lebt mit beiden Füßen fest auf dem Boden, nahe der Erde. Das Naturhafte, der Boden, aus dem der Mensch gebildet ist, muß in aller wahren Erkenntnis ruckbar sein. An Jacobi schreibt Hamann immer wieder, daß die Sinne, auch wenn sie noch so trügerisch seien, das Fundament bilden müssen, die allen Luftschlössern vorzuziehen sind. Es handelt sich bei ihm aber nicht wie bei Meier und Baumgarten um eine «Ausbesserung der Sinnlichkeit», damit sie die «deutliche Erkenntnis» nicht mehr gefährde. Ihre Naturhaftigkeit ist anzuerkennen, auch wenn der Mensch als «longimanus oder Vielfinger»⁴² auf die Welt käme. Aufgabe der Zeit ist es, «den natürlichen Gebrauch der Sinne von dem unnatürlichen Gebrauch der Abstraction zu läutern».⁴³ «*Δος μοι πον στω* — nur keine geläuterte, und abgezogene und leere Wörter...»⁴⁴ Wahrhaft sibyllinisch muß es in den rationalistischen Ohren klingen, wenn er schreibt: «Der Charakter der Eva (ist) das Original zur schönen Natur und systematischen Oekonomie, die nicht nach methodischer Heiligkeit auf dem Stirnblatt geschrieben steht, sondern unten in der Erde gebildet wird und in den Eingeweiden, — in den Nieren der Sachen selbst — verborgen liegt.»⁴⁵ Immer wieder heißt es bei Hamann, daß der Mensch wesentlich aus Erde ist, die ihm zeitlebens anhaftet. Nicht nur jede Erkenntnis, sondern das Dasein selbst muß in den «Eingeweiden» gründen. Wenn Hamann in seinen Briefen oft über seine empfindliche und reizbare «Leibesbeschaffenheit»⁴⁶ klagt, so weist er stets auf sein «animalisches System», auf seine «Hypochondrie» und die «Verderbnis der Säfte».⁴⁷ Freilich wer glaubt, daß solche Sätze ein Beweis für die physiologische Bedingtheit alles Seelischen und Geistigen seien, der sieht an Hamann völlig vorbei. Hamann huldigt keineswegs dem englischen Sensualismus,⁴⁸ wenn er gegen diese Richtung der Aufklärung auch weniger angreifbar war als gegen den deutschen und französischen Rationalismus.

41 VII. 400.

42 I. 515.

43 II. 283 f.

44 G. 16.

45 II. 265.

46 III. 207.

47 W. 69, H. 263, G. 305.

48 vgl. Rudolf Unger, Hamann und die Aufklärung; Studien zur Vorgeschichte des romantischen Geistes im 18. Jahrhundert, 1. Aufl. Jena 1911, 2. Aufl. 1925, 2 Bde., S. 50 ff.

Bei aller Betonung der hervorragenden Verdienste Ungers um die Hamannforschung verkennt er dies, da er Hamann zu sehr als eine «Verschmelzung» von Sensualismus, Irrationalismus, Subjektivismus und Individualismus, von Begriffen auf -ismus, die dann ihrerseits ungeklärt und vag bleiben, betrachtet.

Nur mit Nachdruck will er darauf hinweisen, daß das menschliche Dasein nicht mit Abstraktionen erklärt werden könne; ursprünglicher und wesentlicher ist der Körper mit seinen Sinnen und Leidenschaften Mensch. «Das erste beste Blindekuhspiel einer Leidenschaft ist ein souveränes Mittel gegen alle Speculation und künstliche Einbildungen.»⁴⁹ «Zwischen Empfindung aber und einem Lehrsatz ist ein größerer Unterscheid, als zwischen einem lebenden Thier und anatomischen Gerippe desselben.»⁵⁰ «Distinctionen Affecten entgegenzusetzen, heißt den Wellen des Meeres den Sand zur Grenze setzen.»⁵¹ Unmißverständlich und treffend faßt Hamann all diese Sätze in der Formel zusammen, wenn er in einem Brief vom Jahre 1785 schreibt: «Das Herz schlägt früher als unser Kopf denkt.»⁵² Das Herz ist jener Begriff, der ihm den Grund und die Einheit aller Sinne, Leidenschaften und Erkenntnis garantiert. «Denken, Empfinden und Verdauen hängt alles vom Herzen ab.»⁵³ «Ein Herz ohne Leidenschaften, ohne Affecte, ist ein Kopf ohne Begriffe, ohne Mark.»⁵⁴ Freilich versteht nun Hamann unter dem Begriff «Herz» nicht «materialistisch» den Körpermuskel, der den Blutkreislauf bewirkt, den der Mediziner anatomisch untersucht, sondern jenes Organ, das gerade auch als Muskel in unlösbarer Einheit auf den Menschen als unzertrennbare Einheit «zentriert» ist.⁵⁵

Dies gilt aber auch von allen Sinnen, ja sogar vom Magen, von den Därmen und den Zeugungsteilen. «... was Cartes von seinem Cogito sagt, davon überführt mich die Thätigkeit meines Magens.»⁵⁶ «Die pudenda unserer Natur hängen mit den Kammern des Herzens und des Gehirns so genau zusammen, daß eine strenge Abstraction eines so natürlichen Bandes unmöglich ist.»⁵⁷ «Meine grobe Einbildungskraft ist niemals imstande gewesen, sich einen schöpferischen Geist ohne Genitalia vorzustellen.»⁵⁸ Vor aller Spekulation und Abstraktion gilt die Faktizität des menschlichen Daseins. In solcher Einheit kann die Vernunft nicht mehr als «Herrscherin», die alles «zum Chaos deformiert», betrachtet werden, sondern sie ist «Dienerin» der Einheit des Menschen. «Empfindung kann in der menschlichen Natur eben so wenig von Vernunft, als diese von der Sinnlichkeit geschieden werden.»⁵⁹

Wenn Hamann so die leibhafte Realität des Lebens bejaht, so kann es nicht mehr verwunderlich sein, wenn auch seine Sprache voll sinnlicher Ausdrücke und Redewendungen ist, die sich zum Teil bewußt an die Sprache Luthers und des derben Volkes anlehnen. Wenn damit seine Sprache patriarchalisch erscheint, so soll sie gerade dadurch auf den

⁴⁹ VII. 297.

⁵⁰ II. 35.

⁵¹ W. 112.

⁵² VII. 264/5.

⁵³ III. 382.

⁵⁴ I. 494.

⁵⁵ vgl. die Ergebnisse der philosophischen Anthropologie; Wilh. Keller, Vom Wesen des Menschen, Basel 1943.

⁵⁶ G. 476 f.

⁵⁷ VII. 142.

⁵⁸ W. 126.

⁵⁹ G. 505.

Grund und die Ursprünglichkeit des menschlichen Lebens weisen, legte sich doch Hamann selbst schon in seinen dreißiger Jahren das Odium des Alters, des Propheten, des «Magus des Nordens» bei.

Für die Erdennähe kennt Hamann eine beinahe unzählbare Menge von Ausdrücken: «Erdenkloß», «Schutthaufen», «Mördergrube», «Gerippe», «dürre, scheußliche Gebeine», «Gewürm», «Ungeziefer», «Menschen, die Insekten der Schöpfung», «verstümmelte Natur».⁶⁰

Besonders reich ist seine Sprache in den Gebieten der Nahrung und der Verdauung, vor allem auch in den Sinnbezirken des Geruchs und Geschmacks. Ist es ihm eine Freude, wenn er sich am Kaviar «recht geweidet»⁶¹ hat, so schmeckt ihm der Schweizerkäse «gleich den Trauben Eskol».⁶² Seinem Freunde kann er «Wunder erzählen von den Rinder-, Enten- und Sauerbraten, die ich dieses Jahr, so jung es ist, bereits verzehrt»,⁶³ und lehnt dessen Vorschlag für eine Fastenkur mit Entschiedenheit ab: «Bleiben Sie mir mit Ihrer hypo- und metakritischen Diät und Hunger-Cur vom Leibe. Wer hier schmeckt, wird dort zu sehen bekommen, wie freundlich der Herr des Weltalls ist.»⁶⁴ Selbst von der Vernunft schreibt Hamann, daß es ihr nicht zu verwehren sei, daß sie «Fleisch und Blut»⁶⁵ habe. Immer wieder begegnen wir bei ihm den Elementen Wasser, Brot und Wein. «Von Grund meiner Seele zu sagen, ist mein ganzes Christenthum (ich mag zu den fetten oder magern Kühen Pharaons gehören) ein Geschmack an Zeichen, und an den Elementen des Wassers, des Brods, des Weins.»⁶⁶ «Gott läßt seine Güte die Menschen schmecken in tausend Gestalten.»⁶⁷ «Lasset uns die ganze Schrift als einen Baum ansehen, der voller Früchte . . .»⁶⁸ ist. Vom Glauben sagt er: «er läßt sich schmecken von dem einfältigsten und dem tief sinnigsten Verstande mit gleicher Wohllust.»⁶⁹ Nicht gering ist sein Wortschatz für die «Versuchungen des Fleisches», der «Hurerei».⁷⁰ Oft begegnen auch die Ausdrücke: «Lüste», «wohllüstig», «Wohllust», «fleischern», «fleischlich».⁷¹ Die Sprache der Leidenschaft spricht hier Hamann. Es handelt sich nicht mehr um Analysen der Leidenschaften. Vor aller Abstraktion behauptet Hamann gegenüber dem Rationalismus die Macht der Sinnlichkeit. «Sollte die sinnliche Erkenntnis nicht apodictischer sein als die Vernunftkenntnis»,⁷² schreibt Hamann an Jacobi. Schon in den «Biblischen Betrachtungen eines Christen» heißt es: «Wie schwellen, wie glühen, wie rauschen die sinnlichen Eindrücke zum Gefühl und Augenschein des Glaubens und des Geistes!»⁷³

60 I. 79, 85, 106, 156, 172, 190, 199, 218, 222.

61 III. 63.

62 VI. 264.

63 G. 517.

64 VII. 380.

65 II. 198.

66 V. 278.

67 I. 87.

68 I. 87.

69 I. 91 f.

70 I. 98 f., 165, 166, 203, 238.

71 I. 62, 104, 148; 214, 225, 239 f., 241.

72 G. 504.

73 I. 108.

Für das Problem der Innerlichkeit ist noch ein Zug Hamanns von größter Bedeutung. Es ist der Vorrang des Gehörs für die Bildung der Welt. Immer wieder klagt Hamann in seinen Briefen über sein schlechtes «Gesicht» und «Gehör». In der Tat fehlt Hamanns kurzsichtigen Augen jedes Verständnis für die bildende Kunst, wie er auch seine Unfähigkeit im Zeichnen bedauert. Charakteristisch ist seine undeutliche Handschrift. Ganz anders aber muß die Klage über sein schlechtes Gehör bewertet werden. Es ist dies ein fundamentales Organ des In-der-Welt-seins.⁷⁴ Von größter Bedeutung ist ihm der Unterschied «zwischen dem natürlichen Gehör und dem musikalischen Ohr».⁷⁵ Im musikalischen Ohr löst sich langsam, noch kaum vernehmbar, die Welt aus der Innigkeit des Daseins, wie er es beschreibt in einem Brief an seinen Schulfreund und jetzigen Rektor in Riga J. G. Linder vom 20. Juli 1759: «Wer kann Dinge nachahmen, die durch keinen von den fünf Sinnen geschöpft werden können? Dies sind Empfindungen, die ... in keiner andern als der Göttersprache allein ausgedrückt werden können.»⁷⁶ Das musikalische Ohr ist ihm das Organ der Innerlichkeit. «Göttersprache» ist die Sprache der Innerlichkeit. Doch vorerst sei bloß festgestellt, daß das Musikalisch-Lyrische, das aus keinem der fünf Sinne geschöpft werden kann, zur Innerlichkeit gehört. Wie aber kann eine Sprache den Menschen «Göttersprache» sein?

Das Sprachproblem

Um das Problem der Innerlichkeit bei Hamann in den rechten Blickpunkt zu bringen, bedarf es einer Analyse seiner Äußerungen über das Wesen der Sprache.⁷⁷ Damit treten wir ins Zentrum von Hamanns Existenz, der seit seinem Londoner Erlebnis, wo das Wort Gottes sich ihm in der Schrift offenbarte, um dieses fundamentale Problem, dessen Erhellung mittels der Ratio seit Descartes mißlang, gerungen hat.⁷⁸

Die Konkretisierung des Sprachproblems erwächst Hamann wesentlich aus seiner Auseinandersetzung mit Kant, die mit jenem langen und seltsamen Brief vom 27. Juli 1759 bis zur «Metakritik über den Purismus

⁷⁴ R. Unger; a. a. O. II. S. 822: «Die Präponderanz des subjektiveren und dunkleren Gehörsinns vor dem sozusagen intellektuelleren Gesichtssinne in der Urzeit bedarf keiner weiteren Begründung»; von der Psychologie herkommend, spricht er dann von einem «auditiv-motorischen» Vermögen.

⁷⁵ I. 138.

⁷⁶ I. 417.

⁷⁷ R. Unger, Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhang seines Denkens, München 1905. Auch hier verbauen die vielen -ismen Unger den rechten Zugang zu seinem großartig gesammelten Material.

⁷⁸ Bei aller Kritik an Unger war doch er es, der diesen Sachverhalt als erster erkannte.

der reinen Vernunft» dauert.⁷⁹ Wenn Hamann auch spürt, daß mit Kant etwas Neues beginnt, so sieht er ihn doch als einen, der in der Aufklärung noch verhaftet ist; er sieht ihn im Bund mit Nicolai und Mendelssohn, den Häuptern der Berliner Aufklärung, die zu bekämpfen er nicht müde wird. «Die Berliner sind meine Gegner»,⁸⁰ schreibt er an Jacobi. «Mein Haß gegen Babel (= Berlin) — das ist der wahre Schlüssel meiner Autorschaft.»⁸¹ In einem Brief an J. G. Linder vom 16. Mai 1764 heißt es, das Urteil über Kants und Mendelssohns Preisschrift zusammenfassend: «Ich habe keinen Magen, selbige zu prüfen; in beiden herrscht eine ähnliche Illusion; ... Mein lieber Herder mag diese Sammlung rezensieren, wenn er will.»⁸² Ward der Kampf gegen die «Berliner» mit größter Selbstsicherheit geführt, so wird in all den Briefen und Schriften ein zähes Ringen um die Kantische Problematik deutlich erkennbar. So schreibt er einmal an Herder (8. Dezember 1783): «Aber mein armer Kopf ist gegen Kant's ein zerbrochener Topf — Thon gegen Eisen.»⁸³ Mit Kant ist er zwar in der Kritik der Vernunft «völlig einig».⁸⁴ Er wirft ihm aber vor, daß er wie die Aufklärer nur eine neue Konstruktion aufgestellt habe, die zwar nicht mehr «jenseits», dafür aber «diesseits» der Erfahrung sich hält. «Die erste Reinigung der Philosophie bestand nämlich in dem theils mißverstandenen, theils mißlungenen Versuch, die Vernunft von aller Ueberlieferung, Tradition, und Glauben daran unabhängig zu machen. Die zweite (durch Kant) ist noch transzendenter, und läuft auf nichts weniger als eine Unabhängigkeit von der Erfahrung und ihrer alltäglichen Induction hinaus.»⁸⁵ Auch durch Kant ist der Vernunftbegriff der Aufklärung keineswegs gereinigt; so fordert Hamann eine dritte Reinigung. In dem oben erwähnten Brief an Herder schreibt er, überzeugt, den eigentlichen Punkt der ganzen Problematik gefunden zu haben: «Alles Geschwätz über Vernunft ist reiner Wind; Sprache ihr Organon und Criterion! ...»⁸⁶ Und in der «Metakritik» heißt es: «Der dritte, höchste und gleichsam empirische Purismus betrifft also noch die Sprache, das einzige, erste und letzte Organon und Kriterion der Vernunft, ohne ein ander Creditiv als Ueberlieferung und Usum.»⁸⁷ Wirft Hamann der Vernunft der Aufklärung vor, daß sie auf einem «Ungrund»⁸⁸ ruhe, so weist er ihr nun die Sprache als Grund an. Alle Relationen, Abstraktionen und Deduktionen sind an Begriffe gebunden, die selbst Sprache sind. Nur kraft der Sprache ist ihre Reinheit, aber auch ihr Mißbrauch möglich. «Nicht nur das ganze Vermögen zu denken beruht auf Sprache, ... sondern Sprache ist auch der Mittelpunkt des

⁷⁹ vgl. H. Weber, Hamann und Kant, 1904, und J. Nadler, Hamann, Kant und Goethe, Schr. d. Königsberg. Ges., 7. Jg., Halle 1931.

⁸⁰ G. 195.

⁸¹ G. 199.

⁸² III. 227.

⁸³ VI. 365.

⁸⁴ VI. 213.

⁸⁵ VII. 5.

⁸⁶ VI. 365.

⁸⁷ VII. 6.

⁸⁸ IV. 324.

Mißverständes der Vernunft mit ihr selbst.»⁸⁹ Hamann weist hier nicht nur als erster auf das Korrelat Sprache—Vernunft hin, sondern läßt dieses Korrelat selbst wieder in der Sprache gründen. Mit dem «Sacrament der Sprache»⁹⁰ glaubt er die Ganzheit des Lebens gegenüber aller einseitigen Vernunftsspekulation und Abstraktion in den Griff gebracht zu haben. Damit ist aber auch die Aeüßerlichkeit durchbrochen, und offenbar wird in der Sprache das Innere des Seins. In immer neuen Wendungen wiederholt Hamann, daß die Sprache die Bedingung der Vernunft sei. «Sprache, die Mutter der Vernunft und Offenbarung, ihr *A* und *Ω* ; »⁹¹ «ohne Sprache hätten wir keine Vernunft.»⁹² «Wenn ich auch noch so beredt wäre, wie Demosthenes, so würde ich doch nicht mehr als ein einziges Wort dreymal wiederholen müssen: Vernunft ist Sprache, *λόγος*. »⁹³

Die Enthüllung des Daseins in seinem ursprünglichen Sein, nicht in der Abgeleitetheit seiner Begriffe, ermöglicht das Wunder der Sprache ; denn Sprache ist ihm : Mensch-sein. Ein Anderes aber ist es, wenn es gilt, dieses Wesen auch begrifflich zu artikulieren. So schreibt er einmal an Herder, daß er sich an diesem «Markknochen zu Tode genagt»⁹⁴ habe, und am Schlusse der «Metakritik» nennt er seine Ausführungen über das Wesen der Sprache «eine geballte Faust», die «in eine flache Hand zu entfalten»⁹⁵ er einem jeden überlasse. Dennoch versucht er, in immer neuen Ansätzen dies Denken Sprache werden zu lassen.

Wenn die Aufklärung in der Sprache vor allem einen vorhandenen Stoff sah, mit dem der formende Geist des Menschen lediglich eine ebenso vorhandene Welt der Gegenstände zum Zwecke der Mitteilung zu bezeichnen hat, so kann Hamann einer solchen Sprachauffassung keineswegs zustimmen. Denn erst im Wort öffnet sich ihm so etwas wie ein Gegenstand. Im Wort erst wird die Welt sichtbar. «Rede, daß ich Dich sehe !»,⁹⁶ heißt eines der schönsten Oxymora Hamanns. Aber er dringt noch tiefer in das Wesen der Sprache ein. Schon der Grund, der das Sichtbar-werden erst ermöglicht, muß schon Sprache sein. Sein Ort ist «vor» jedem Wort, vor allem Gegenstand, vor allem Vorstellen. Die «gelichtete» Welt entsteht aus dem «Chaos», aus der Finsternis, aus der Tiefe, wo es noch keinen Gegenstand gibt, sondern nur das Brodeln der Leidenschaften, das Feuer, das dem Lichte vorzuziehen ist,⁹⁷ die Empfindung der Seele. Damit sind wir in das eigentliche Wesen der Innerlichkeit vorgedrungen. Innerlichkeit bedeutet ursprüngliches Eins-sein des Menschen mit der Welt. Damit aber ist deutlich geworden, daß

⁸⁹ VII. 9.

⁹⁰ VII. 16.

⁹¹ G. 122.

⁹² VI. 25.

⁹³ VII. 151.

⁹⁴ VII. 151.

⁹⁵ VII. 16.

⁹⁶ II. 261 ; auch : IV. 5, VI. 35, G. 684.

⁹⁷ II. 435.

unter Innerlichkeit nicht ein «Innen», wie es etwa in gängigen Biographien als Innenleben, Irrationalismus, Gefühlseligkeit usw. bezeichnet wird, dem ein «Außen» gegenübertritt, verstanden werden kann.

Innerlichkeit als Stimme Gottes

In den «Biblischen Betrachtungen eines Christen» heißt es: «Wer den Geist Gottes in sich fühlt...»⁹⁸ Dieses «Gott-in-sich-fühlen» ist Innerlichkeit, wie es bei Hamann historisch Sprache wird. Es ist das Ursprüngliche vor allem «Innen» und «Außen». Geradezu mit elementarer Macht bricht es in Hamann hervor. Es ist nicht verwunderlich, daß Hamann, durchaus in christlicher Tradition stehend, diesem für ihn Unnennbaren den Namen Gottes gibt, daß es für ihn ein Transzendentes, Außer-sich-Seiendes ist, das doch wiederum «in» ihm ist. Gott ist es, der sich im Wort offenbart. Er ist das Ursprüngliche, vor dem Hamann noch stammelnd staunt und zittert.

Wenn Hamann, um das ursprüngliche Eins-sein zu nennen, meistens vom «Wort Gottes» spricht, so gibt er diesem nicht einen absoluten Vorrang vor der menschlichen Sprache. Wenn er dennoch den Ausdruck «Wort Gottes» vorzieht, so weist dies eindeutig auf seinen geschichtlichen Standort. Den Durchbruch durch die Oberfläche der Aufklärung betrachtet er als ein Wunder Gottes, das er nicht rein «humanistisch» verstehen kann. Gottes Gnade ist ihm widerfahren. «Wenn wir zur Selbsterkenntnis gelangen, wenn wir von ungefähr uns selbst in unserer wahren Gestalt zu Gesicht bekommen... Wir hören alsdann das Blut des Versöhnners schreyen; wir fühlen es, daß der Grund unseres Herzens mit dem Blute besprengt ist, das zur Versöhnung der ganzen Welt vergossen worden.»⁹⁹ Der Grund des Herzens wird als Erfahrung Gottes verstanden; hier greift Hamann auf die alte christliche Anthropologie zurück. Das Bewußtsein seiner Sünde setzt ihn der Gnade und Gerechtigkeit Gottes aus. In diesem persönlichen Gott wird die Endlichkeit, das heißt die Sündhaftigkeit des Menschen offenbar.¹⁰⁰ Die Stimme in seinem Innern wird als Stimme Gottes vernommen. Das Blut des eingebornen Sohnes wird besiegelt durch das Zeugnis, «das der Geist Gottes in seinem Wort und in meinem Herzen bestätigt».¹⁰¹ Er hält sich für unfähig, die Fülle dieses neuen Daseins auszusprechen. «Gott! wie bin ich wohl im Stande, das alles aufzuschreiben, was mein Herz fühlt, was

⁹⁸ I. 91.

⁹⁹ I. 82 f.

¹⁰⁰ zum Begriff der Endlichkeit und damit der spezifisch verschiedenen Gottesauffassung zwischen Hamann und seinem Freunde Jacobi: O. F. Bollnow, *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*, Göttinger Forschungen geisteswissenschaftl. Sammlung, 2. H., Stuttgart 1933, S. 103 ff.

¹⁰¹ I. 216.

mein Herz angiebt.»¹⁰² Gott und «mein Herz» sind die großen Themen, die gärend die Aufklärung auflösen. Mit Nachdruck muß nochmals darauf hingewiesen werden, daß von Hamann Innerlichkeit immer wieder als «Wort Gottes» verstanden wird. «Das Wort Gottes ist ... gleich dem Lichte, das alle Farben in sich hält.»¹⁰³ Dieses In-sich-haben ist Innerlichkeit. Das Licht als ein Identisches mit Innerlichkeit, mit «Wort Gottes» hat sich noch nicht in die einzelnen Farben geschieden. In solcher historischen Bindung gelingt es Hamann noch nicht, wie dies später Herder und Wilhelm von Humboldt vermögen, über erste Ansätze der Sprachbetrachtung hinauszukommen. Freilich ist damit der Innerlichkeit Hamanns als einem Transzendenten eine ungeheure Intensität eigen. Um so interessanter und für die deutsche Geistesgeschichte von größter Bedeutung sind nun die Ansätze, die versuchen, diese Stimme im Innern «menschlich» darzustellen.

Innerlichkeit als Laut der menschlichen Empfindung

Die Frage nach dem Wesen der Sprache ist nicht zufällig gestellt. Hamanns Bemühungen um das Wesen des Menschen konkretisieren sich vor allem an diesem Problem.

In der «Metakritik» heißt es: «Laute und Buchstaben sind reine Formen a priori, in denen nichts, was zur Empfindung oder zum Begriff eines Gegenstandes gehört, angetroffen wird, und die wahren ästhetischen Elemente aller menschlichen Erkenntnis und Vernunft.»¹⁰⁴ Vor aller Intentionalität und Diskursivität stehen Laute und Buchstaben. Hamann meint damit nicht die Buchstabenanzahl, die irgendeine Sprache als ihre Zahl angibt, noch mit den Lauten die Stimmgebilde, die Gegenstand der Phonologie sind. Auch die «Lautlehre» der historischen Grammatik einer Sprache gehört zu den intentionalen Wissenschaften, womit gegen sie durchaus nichts ausgesagt ist. Was hier Hamann unter Lauten und Buchstaben versteht, sind Gebilde, sind etwa die griechischen Buchstaben *A* und *Ω* oder das deutsche *H*, das er in der «Neuen Apologie des Buchstabens *h*» gegen eine rationalistisch gehandhabte Orthographie zu verteidigen sich genötigt sah. Hier findet Hamann die Sprache noch in der ursprünglichen Einheit mit der Empfindung des Menschen. Solche Laute und Buchstaben sind Ausdruck des innersten Gefühls, wo dem Welthaften noch keine Gegenständlichkeit anhaftet. Hier ist das Dasein in seiner größten Innerlichkeit. In einem Brief an J. G. Linder (3. August 1759) bedauert Hamann, daß er noch wenig Kenntnis von der griechischen Sprache besitze: freilich wenn man ihr Mangel an Grammatik vor-

¹⁰² I. 79.

¹⁰³ I. 75.

¹⁰⁴ VII. 9 f.

werfe, so könne er diesem Vorwurf nicht beipflichten.¹⁰⁵ Dies sei nur möglich, wenn man sie gleichsam apriorisch an den Regeln grammatischer Sprachen messe. «Eine Sprache, welche die größten Anomalien hat, sollte die nicht die allgemeinsten Principia zu ihrer Bildung angenommen haben?»¹⁰⁶ Meint man hier nicht schon Humboldt zu verstehen! Diese allgemeinsten Prinzipien sind das Ursprünglichste der Sprache, auf die die rationalistischen Sprachforscher nicht gekommen sind. «Dialecte und Figuren muß man kennen, um griechisch zu verstehen; hierin besteht ihre Schönheit und Schwierigkeit.»¹⁰⁷ Dann folgt der im Hinblick auf die Dialekte bedeutsame Satz: «Dialecte gründen sich auf eine philosophische oder experimentale Kenntniss der Laute.»¹⁰⁸ Die intentionale Sprachwissenschaft vermag das Wesen der Sprache nicht zu fassen; dies ist aber auch nicht ihr Anliegen. Der Sprache Grund — im wörtlichen Sinne — sind die Laute. Hamann weist damit auf letzte Sprachphänomene. In der «Aesthetica in nuce» heißt es: «Die Einheit des Urhebers spiegelt sich bis in dem Dialecte seiner Werke; — in allen ein Ton von unermeßlicher Höhe und Tiefe!»¹⁰⁹ Hieß es hier schon, daß die Poesie die Muttersprache, daß Gesang älter als Deklamation sei,¹¹⁰ so schreibt er in der «Metakritik»: «Die älteste Sprache war Musik.»¹¹¹ Man würde aber an der Problematik Hamanns völlig vorbei sehen, wollte man dies als eine historisch-genetische Angabe für die damals viel umstrittene Frage nach dem Ursprung und der Entwicklung der Sprache interpretieren. Hamann setzt die Laute als Grund der Sprache der Musik gleich. Doch auch die Musik wird näher bestimmt, wenn er fortfährt: «... und nebst dem fühlbaren Rhythmus des Pulsschlages und des Othems in der Nase, das leibhafte Urbild alles Zeitmaßes und seiner Zahlenverhältnisse.»¹¹² Hamann ist hier fern von aller gnostischen Zahlenmystik. In immer neuen Ansätzen versucht er, den Grund der Sprache, damit auch des Mensch-seins zu erhellen. Er findet ihn in den Lauten und Buchstaben, in der Musik. Damit meint er aber eindeutig den Rhythmus des Daseins. Vor aller Intentionalität ist der unsichtbare Rhythmus des Pulsschlages, des Othems und der Sprache da. In einem Brief an Jacobi heißt es: «... der stolze Rhythmus des Gehörs...»¹¹³ Dasselbe bekundet auch der Satz: «Das Herz schlägt früher als unser Kopf denkt.»¹¹⁴ Das Schlagen des Herzens ist Innerlichkeit. Das Dasein ist eins mit sich. Vor aller Vorstellung empfindet der

¹⁰⁵ als «grammatikalische Sprachen» gelten bes. französisch und lateinisch; vgl. Hamanns «Vermischte Anmerkungen über die Wortfügung in der französischen Sprache, zusammengeworfen, mit patriotischer Freyheit, von einem Hochwohlgelahrten Deutsch-Franzosen» in den «Kreuzzügen des Philologen».

¹⁰⁶ I. 448/9.

¹⁰⁷ I. 449.

¹⁰⁸ I. 449.

¹⁰⁹ II. 276.

¹¹⁰ II. 258.

¹¹¹ VII. 10

¹¹² VII. 10.

¹¹³ G. 584.

¹¹⁴ VII. 264/5.

Mensch. Ernst Cassirer bezeichnet das Emotionale des Menschen in der Sprache als Phase des sinnlichen Ausdrucks, wo es noch kein festes Bezeichnen und kein Gegenüber gibt.¹¹⁵ Dieses Eins-sein ist Rhythmus oder, für Hamann dasselbe, Musik. Dieses Eins-sein des Daseins findet Hamann in der ursprünglichen Dichtung. «Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts.»¹¹⁶ Dieses Gründen der Sprache im Rhythmus nennt er auch einmal «Gebärmutter der Sprache»,¹¹⁷ «Sprache der Natur»;¹¹⁸ oder er spricht ganz allgemein von «Rhythmus» und «Accentuation», von «tactfestem Ohr und tonreicher Kehle».¹¹⁹

Das Eins-sein des Daseins, das sich im Rhythmus ausdrückt, hört Hamann vor allem in der großen Heilsgeschichte des Alten und Neuen Testaments. Er greift hier bewußt entgegen der herrschenden Theologie auf Luther zurück, der die Heilsgeschichte der Bibel als alleiniges Kriterium des Glaubens der Dogmatik der Scholastik entgegensetzte. Freilich gehörte in der christlichen Tradition die «Offenbarung Gottes» von jeher mit dem «Wort Gottes», wie es in der Biblischen Geschichte gesetzt ist, zusammen. Unaustilgbar ist für Hamann der Hereinbruch Gottes in seine aufklärerische Existenz. Nicht das Wissen ist der Grund des Mensch-seins, sondern der Rhythmus, den Hamann Offenbarung Gottes nennt; — gegenständlich vorfindbar in den Büchern des Alten und Neuen Testaments, «aus deren Quellen ich bis zum Mißbrauche vielleicht mich überrascht *ἐδχαίρω, ἀχαίρω*».¹²⁰

Damit konzentriert sich bei Hamann die Frage nach dem «genetischen» Ursprung auf die Frage nach der Auslegung der Schöpfungsgeschichte; nicht mehr nach dem Ursprung, sondern nach dem Sinn des Seins.¹²¹ In diesen Zusammenhang gehört Hamanns Auseinandersetzung mit Herders Preisschrift «Ueber den Ursprung der Sprache», die zweifellos aus Gesprächen Herders mit Hamann in der Königsbergerzeit entstand. Herder zeigt in der Preisschrift, daß der Mensch schon als Tier Sprache habe; es ist dies der «Schrei der Empfindung». Doch dies könne niemals menschliche Sprache werden, wenn dem Menschen nicht eine besondere Fähigkeit eigen wäre, nämlich die «Besonnenheit». Kraft der «Besonnenheit» erfäßt der Mensch irgendein Merkmal der Empfindung, hebt es aus dem Strom der Vergänglichkeit und bewahrt es sich als ein Identisches stets gegenüber. Hamann glaubt nun, Herder meine, der Mensch müsse für die ursprüngliche Innigkeit zuerst ein Tier sein, um dann die Empfindung durch die Vorstellung erst menschliche Sprache

¹¹⁵ Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, I. Teil: Die Sprache, Berlin 1923, S. 122 ff.

¹¹⁶ II. 258.

¹¹⁷ VI. 39.

¹¹⁸ II. 293.

¹¹⁹ II. 125.

¹²⁰ G. 38.

¹²¹ Auch wo die «Genesisfrage» im chronologischen Sinne im Zentrum steht, ist die Wesensfrage nicht verschwunden, sondern nur verdeckt.

werden zu lassen. Die Innigkeit der menschlichen Seele, die Herder mit dem Empfindungsausdruck der Tiere vergleicht, vertrage sich unmöglich mit dem unsichtbaren Wesen der Seele, das er dem Worte Gottes gleichsetzt. Es ist ein Mißverständnis Hamanns, wenn er glaubt, Herder meine dies genetisch. Bei Beiden ist die Frage nach dem Ursprung der Sprache eine Wesensfrage der Sprache.

Dies gilt auch, wenn Hamann vom Ursprung der Dichtung in der Ode spricht. In einem Brief an Herder nach Riga vom April des Jahres 1765 schreibt er: «Den Ursprung der Dichtkunst in der Ode zu suchen, geht insofern an, als man unter ersterer eine *φιλοσοφία μουσική* versteht.»¹²² Für Hamann ist es unbedeutend, ob die erste überlieferte Dichtung ein Drama oder ein Epos gewesen sei. Epos und Drama sind nicht möglich, wenn die Sprache nicht zuvor im Musikalischen beheimatet gewesen ist.

In der deutschen Geistesgeschichte ist Hamann als erster in diese Tiefe der Sprache vorgedrungen. Dennoch stellt sich die Frage: war dies nicht völlig «im Zug seiner Zeit», wenn er die Sprache im Musikalischen gründen läßt? War doch gerade die Aufklärung eines der musikfreudigsten Zeitalter! Friedrich der Große war nicht nur der vollendete Aufklärer, sondern ein ebenso eifriger Flötenspieler. Aber nicht das Zuhören und das Sich-berauschen an der Klangfülle der Musik war das Kennzeichen der Musik des 18. Jahrhunderts, sondern das Spielen, genauer das Spielen-können. Kunst war die höchste Fertigkeit in der Handhabung eines Instrumentes, die Unterwerfung der Klangfülle unter das gefundene Gesetz. Selbst wer am tüchtigsten die Reichhaltigkeit der Instrumente und der Töne zu meistern verstand, wurde niemals als ein Genie angesehen. Auch Johann Sebastian Bach war für seine Zeit nur ein maestro und damit das Vorbild eines ordentlichen Bürgers, der sein gewaltiges Können dem «voraus-gesetzten» musikalischen Gesetz dienstbar machte.¹²³ Damit war die Musik eine höchst «rationale» Sache. Diese Musiktüchtigkeit wurde im Pietismus im Kirchenfeld gepflegt. Noch um 1780 erklärt Hamann Herder gegenüber, daß er ihn um nichts so beneide, als daß er das ganze Gesangbuch mit allen Melodien auswendig wisse.¹²⁴ In den «Kreuzzügen eines Philologen» hat Hamann eigens ein «Sendschreiben über die Kirchenmusik» verfaßt. Hier steht Hamann ohne Zweifel in der Tradition seiner Zeit. Nicht aber, wenn er vom Musikalischen spricht. Da vernimmt er etwas völlig Neues, das die Aufklärung nicht kannte. Das Musikalische ist ihm das erste und ursprünglichste Phänomen der Sprache, das nicht nur als Grund in der Sprache der Bibel vernehmlich ist, sondern dessen Spuren auch in den

¹²² III. 333.

¹²³ vgl. Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert: Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zollikon/Zürich 1947, S. 50 ff.

¹²⁴ VI. 119.

Schriften der Orientalen und in der klassischen Antike zu finden sind. Dieses musikalisch Ursprüngliche hört er in seiner Zeit in den «Arbeitsgesängen» der lettischen Volkslieder. Klopstocks neue Rhythmen, deren «musikalisches» Silbenmaß ihm am besten zum «Feyerkleid der lyrischen Dichtung» zu taugen scheint, vergleicht er mit der «räthselhaften Mechanik» der althebräischen Dichtung.¹²⁵ Vor allem rühmt er die geistliche Lyrik des «großen Sängers Deutschlands»,¹²⁶ dessen Oden «An Gott»¹²⁷ und «Ueber die Allgegenwart Gottes»¹²⁸ er nicht ohne heiligen Schauer lesen kann, während er dem «Messias» wenig Geschmack abgewinnt. In solcher Dichtung findet er das Dasein in der Innerlichkeit. Vor aller Intentionalität ist ursprünglich die Sprache Intensität. «Es gibt eine Intensität in unsern Empfindungen, daß selbst die Hyperbeln der Sprache sich bloß wie Schattenbilder zum Körper der Wahrheit verhalten.»¹²⁹ In den «Hirtenbriefen das Schuldrama betreffend» schreibt Hamann, daß er «das ἐξστατικὸν μανικοῦ dem εὐπλάστῳ ἐνφροῦνι», das Labyrinth der Leidenschaften und des Gehörs der magischen Laterne des Auges und des Geschmackes, das Feuer dem Licht vorziehe.¹³⁰ Innerlichkeit ist Feuer, Glut des Herzens, diametral der Gegenständlichkeit, die im «Licht» sichtbar wird, entgegen. «Je dunkler, desto inniger»,¹³¹ ruft er aus. Diese Innigkeit, die im Lyrischen Sprache wird, nennt Hamann auch «das unsichtbare Wesen unserer Seele».¹³² Sie ist der Grund des Daseins. Seele ist die Seinsweise des Daseins in der Empfindung, in der Leidenschaft, in den Sinnen. Dies meint Hamann, wenn er von der «Gebärmutter»,¹³³ von den «Nieren der Sachen»¹³⁴ spricht.

Aus dieser Innerlichkeit, aus der Tiefe der Seele, wo das Dasein mit sich und der Welt eins ist, quillt nun das Wort, der Gegenstand, die Welt. Aus dem Grunde der Innerlichkeit wird durch das Wort die Welt sichtbar. «Das unsichtbare Wesen unserer Seele ... durch das Wort zu offenbaren»,¹³⁵ heißt es bei Hamann. Menschliche Sprache nennt er die Sprache des Wortes, die Ernst Cassirer als die Sprache in der Phase des anschaulichen Ausdrucks bezeichnet.¹³⁶ Die Offenbarung der Seele im Wort ist ihm ein «Uebersetzen — aus einer Engelssprache in eine Menschengprache».¹³⁷ Im Wort erst wird Welt sichtbar und hell. «Es werde Licht! Hiemit fängt sich die Empfindung von der Gegenwart der Dinge an.»¹³⁸ Die Sprache der Innerlichkeit ist dunkel und ungeschieden, ist Feuer, in welchem Mensch und Welt eins sind. Im Wort aber scheidet die Vorstellung das ursprünglich einige Dasein in ein Subjekt

¹²⁵ II. 302 ff.

¹²⁶ II. 163.

¹²⁷ II. 163.

¹²⁸ I. 44.

¹²⁹ V. 258.

¹³⁰ II. 435.

¹³¹ VII. 319.

¹³² I. 449.

¹³³ VI. 39.

¹³⁴ II. 265.

¹³⁵ I. 449.

¹³⁶ Ernst Cassirer, a. a. O. S. 146 ff.

¹³⁷ II. 262.

¹³⁸ I. 259.

und in ein Objekt. Es ist das Wort, das die Innerlichkeit sprengt. Dennoch bedeutet diese Sprengung keinen völligen Verlust der Innerlichkeit; denn sie ist im echten Dichterwort aufgehoben. Die gesonderten Farben des Gegenstandes, des Wortes, sind noch Organe der ursprünglichen Einheit. «Das Wort Gottes ist gleich dem Lichte, das alle Farben in sich hält.»¹³⁹ Verloren aber geht die Innerlichkeit auf jener Stufe der Sprache, die des Grundes vergißt und die nur noch den abstrakten Begriff logischer Operationen kennt. In solchem ungöttlichen Zustande sieht Hamann die Sprache der Aufklärung. Es ist die Sprache der reinen Logik, die ihren sinnlichen Grund verlassen hat. Darin glaubt Hamann auch die Vernunftkritik Kants verfangen zu sehen. «Eine gewalthätige Entkleidung wirklicher Gegenstände zu nackten Begriffen und bloß denkbaren Merkmalen, zu reinen Erscheinungen und Phänomen; eine willkürliche, eigenmächtige Transsubstantiation abstracter Zeichen und Formeln, ätherischer Theorien und Visionen durch die Verklärung eines neuen künstlichen Sensoriums . . .»¹⁴⁰ Höchst charakteristisch ist es, daß Hamann diese Logizität, für die nur der Bezug gilt, als eine «dramatische Schöpfung», die den «genium seculi . . . desorganisiert»,¹⁴¹ oder als ein «dramatisches Fündlein»¹⁴² bezeichnet. In der dramatischen Welt gelten nur noch die logischen Bezüge. Die Gegenstände, beziehungslos zur Innerlichkeit ihres Ursprunges, sind Marionetten, die sich nur «im Hinblick auf» eine vorausgesetzte Ordnung bewegen.

Zeitstruktur der Innerlichkeit

Immer drängender stellt sich die Frage nach der Zeitigung der Innerlichkeit. Wir erinnern uns hierbei, daß Hamanns Existenz gänzlich vom Bekehrungsgeschehen her bestimmt ist. All die London folgenden Jahre sind «getragen» durch jenes «vergangene» Ereignis, das ihm ein neues Seinsverständnis offenbarte. Unerbittlich kämpft er gegen die «Veräußerlichung» des Lebens durch die Vernunft. In christlicher Tradition gründet er das Leben in der Erfahrung Gottes. Gott ist ihm der Name für jenes der Aufklärung Fremde, das er an anderer Stelle rein anthropologisch das «unsichtbare Wesen unserer Seele» nennt. Das durch die Vernunft gefügte Leben bezeichnet Hamann als ein «dramatisches Fündlein», das vom Grund des Seins sich losgelöst hat. Den Grund findet der Mensch in der Musik, im Rhythmus, in den Lauten. Doch auch Musik, Rhythmus und Laute sind nur Ausgliederungen eines und desselben sprachlichen Phänomens, des «Feyerkleids der lyrischen Dichtung».¹⁴³ Lyrische Dichtung ist Sprache der Seele, ist Innerlichkeit. In den «Grund-

¹³⁹ I. 75.

¹⁴⁰ VII. 107.

¹⁴¹ VII. 107/8.

¹⁴² VII. 127.

¹⁴³ II. 305.

begriffen der Poetik» hat Emil Staiger die Seinsweise der Seele als das Wie des Seienden, der Gegen- und Zustände, die sich erschließen, erhellte.¹⁴⁴ In der Seele ist die Fülle des Daseins «wortlos» je und je schon gestimmt. Wenn Hamann von der «Gebärmutter» der Sprache spricht, so ist dies nicht eine bloße Metapher — echte Sprache kann nie Metapher sein — sondern er meint damit jenen mütterlichen Schoß, jenen Urgrund des Seins, aus dem wahres Dasein entspringen muß. In der Innerlichkeit ist das Dasein stets in diesem Zustand. Von einer gegenwärtigen Zeit aus jedoch muß es sich des vergangenen Zustandes erinnern. Nur von einer solchen Zeit aus denkt er an die Erfahrung Gottes in London als an ein Vergangenes. So heißt denn die Innerlichkeit in einer gegenwärtigen Zeit Erinnerung. Als Erinnernder steht er je und je in jenem Augenblick, in jenem Zustand des Erlebnisses, der ihm das Sein neu offenbarte. Eine vergegenwärtigte Zeit hält das Geschehen der Bekehrung als einen festen Punkt im Ablauf der Kalenderjahre, der immer weiter von der Gegenwart in die Vergangenheit abrückt, fest. Damit wird ersichtlich, daß es das Gegenwärtigen ist, das aus der ursprünglichen Zeitlichkeit Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart der Weltzeit bildet. Von diesem Gegenwärtigen aus besteht denn auch die Rede, daß Innerlichkeit Leben in der Vergangenheit bedeutet, zu Recht.

Hier scheint auch die Wurzel für die Problematik der «objektiven» und «erlebten» Geschichte zu liegen.¹⁴⁵ Gerade weil jenes Geschehen «erlebtes» Geschehen ist, ist es für Hamann nie vergangen, mag es für die «bürgerliche» Zeit auch noch so weit wegrücken; immer ist sein Leben von ihm getragen, gestimmt. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist die Streuung einer vergegenwärtigten Zeit. Innerlichkeit aber ist der Zeitbegriff der Befindlichkeit, wo der Dichter jede vergegenwärtigende Zeitlichkeit verloren hat. Ob Hamann von der Vergangenheit, von der Zukunft oder von der Gegenwart spricht, immer klopft und quillt sein Herz und ergießt sich in Tränen.

Schon oben wurde deutlich, daß Hamanns Kampf gegen die Aufklärung seinen Grund in der Frage nach dem Ursprung des Daseins hat. Vor aller Gegenständlichkeit, beziehungsweise vor aller Vergegenwärtigung ist das Dasein eins mit sich. In der alten Poesie vernimmt er dies Ursprüngliche — ein Erinnernder; Prophet aber ist er, sofern er dies Ursprüngliche den Menschen wiederum bereitet. Auch die Prophetie lebt nicht in der Gegenwart. Ihr Wesen ist der Entwurf. Sie bereitet das Zukünftige vor, auf daß es wieder Gegenwart werde. So ist Hamann der Wegbereiter, Goethe aber jener, der die neue Welt verwirklicht. «Das

¹⁴⁴ Emil Staiger, *Grundbegriffe der Poetik*, Atlantis-Verlag, Zürich 1946, S. 227.

¹⁴⁵ Johannes Maeder, *Versuch über den Zusammenhang von Sprachgeschichte und Geistesgeschichte*, in: *Z. Beiträge z. dt. Sprach- und Stilgesch.*, Nr. 1, Zürich 1945.

poetische Genie äußert seine Macht dadurch, daß es, vermittelt der Fiction, die Visionen abwesender Vergangenheit und Zukunft zu gegenwärtigen Darstellungen verklärt.»¹⁴⁶ Und weiter: «Geist der Beobachtung und Geist der Weissagung sind die Fittige des menschlichen Genius. Zum Gebiete des ersteren gehört alles Gegenwärtige; zum Gebiet des letzteren alles Abwesende, der Vergangenheit und Zukunft.»¹⁴⁷ Die Beobachtung schafft das Gegenwärtige; aber jedes Seiende kann ja nur «im Hinblick auf» gesehen werden, hat ihren Grund außerhalb einer jeden Vergegenwärtigung.

Die Prophetie des Lyrischen

Damit stellt sich die Frage, ob Hamann auch der beseelte Dichter der Innerlichkeit ist. Diese Frage weist uns zugleich auf den geistesgeschichtlichen Standort Hamanns. Wie Kant, selbst noch im Rationalismus wurzelnd, diesen zu überwinden unternimmt, so kämpft auch der hellste Kopf dieses Zeitalters, Lessing, gegen die Erstarrung des Seins in der Aufklärung. Auch Hamanns Geschick ist es, im Zenith der Aufklärung das scheinbar unumstößliche Dogma der Ratio zu stürzen. Er allein aber ist es, der in die gärenden Tiefen des menschlichen Daseins zu blicken vermag. Die Gnade der Dichtung als Weltstiftung blieb ihm versagt. Es galt, zuerst den Boden zu pflügen und aufzubrechen. Hamann selbst ist sich dessen bewußt, wenn er in einem Brief an Kant schreibt: «Ich schreibe episch, weil Sie die lyrische Sprache noch nicht lesen können . . .»¹⁴⁸ Auch er ist der lyrischen Sprache als der Sprache der Innerlichkeit noch nicht mächtig; er weiß erst um diese Möglichkeit als um etwas Göttliches, vor dem er gleichsam noch zurückschreckt. Ihren Rhythmus vernimmt er in der Sprache der Bibel, dem «Wort Gottes»; Klopstocks Oden scheinen ihm diese Möglichkeit zu verwirklichen. Aber vorerst mußte noch Herder kommen, bis Goethe möglich war. Der Brief an Kant fährt dann fort: «Ein epischer Autor ist ein Geschichtschreiber der seltenen Geschöpfe und ihres noch selteneren Lebenslaufes: der lyrische ist der Geschichtschreiber des menschlichen Herzens.»¹⁴⁹ Hell und licht ist die Geschichte des Epikers, wie sie ein jeder, der die Augen für die Seltsamkeiten der Welt offen hat, schreiben kann; sie ist allgemein gültig und am Tage jederzeit überprüfbar, da sie gegenwärtig ist. Der lyrische Autor jedoch ist der Geschichtsschreiber seines eigenen, nur ihm selbst vernehmlichen Herzens. Hamann weiß um die Sprache der Seele, wenn er ihrer auch noch nicht mächtig ist. Immer heißt es bei ihm: «Ich fühlte mein Herz klopfen, ich hörte eine Stimme in der Tiefe

146 VIII. 378.

147 VIII. 378.

148 I. 430.

149 I. 430.

desselben ...»¹⁵⁰ Es ist das Ich, das dem lyrischen Eins-sein noch gegenübersteht. Es ist dasselbe Ich, das bei Klopstock die lyrische Bewegung auslösen soll. Trotz dem angestrebten Eins-sein des Ichs mit der Welt bleibt immer noch ein Gegenüber, ein Rest der Aufklärung, das noch nicht in der Seele aufgehen kann. In ungeheurer Kraftanstrengung möchte dieses Ich im Strom des Daseins untergehen. Aber gerade dieses Willentliche, dieses Noch-sein-bei-klarem-Geiste, verwehrt den Menschen des Sturm und Drangs das völlige Eins-werden.

Dies kommt in allen Schriften Hamanns deutlich zum Ausdruck. Wenn wir das «Gott-in-sich-fühlen» als Innerlichkeit bezeichneten, so erweist es sich, daß diese Innerlichkeit erst im Durchbruch ist. Sprachlich finden wir bei Hamann immer noch das Ich als Subjekt, das Gott als Objekt verinnerlichen möchte. Mit hellem Geiste steht Hamann noch im Zeitalter der Aufklärung. Als geradezu unheimlicher Vielleser und Vielwischer setzt er sich mit allen Erscheinungen der Aufklärung auf dem Büchermarkt auseinander.¹⁵¹ Immer wieder bittet er in Briefen seine Freunde, auch ja alles, was ihm etwa im fernen Königsberg entgehen könnte, zu senden, um dann rechts und links seine Hiebe auszuteilen. Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist kann aber nicht lyrisches Ineinssein, Innerlichkeit sein, sondern bedeutet Abstand. Auseinandersetzung ist Geist, der in heller Gegenwart die Dinge mißt und beurteilt — nach seinen Prinzipien, nach seinem Vor-urteil. Hamann aber enthüllt dies Vor-urteil als «Selbstwiderspruch der Vernunft». Von solcher Gegenwart aus findet sich Hamann zurück in die Vergangenheit, in die «Gebärmutter» des Seins. Aber es ist noch ein Grund, der gefordert wird.

Noch ein Zweites gilt es zu bedenken. Gerade in seinem Ringen um die Sprache wächst Hamann über die Innerlichkeit hinaus. Ist lyrische Sprache, deren Geschichtsschreiber er noch nicht sein will, reiner Zustand, immer je Vergangenes, so wird in der Sprache des Wortes die Seele «sichtbar». Um Sicht zu haben, bedarf es des Abstandes. Was in der Seele eins war, wird durch die Vorstellung zum Gegenüber. Im Wort wird das Feuer der Empfindung gelichtet, prismatisch in die Farben geschieden. «Es werde Licht!»¹⁵² Vom Standpunkt aus, von dem er sich die Dinge vom Leibe abrückt, erschließt sich die Welt als etwas Festes und Gegenwärtiges. «... Hiemit fängt sich die Empfindung von der Gegenwart der Dinge an.»¹⁵³ Das Wort ermöglicht den Gegenstand. Durch die «Sprache» (in der Phase des Wortes) sind «alle Dinge gemacht».¹⁵⁴ Die Zeitigung der Vorstellung ist das «Gegenwärti-

¹⁵⁰ I. 213.

¹⁵¹ Unger gibt in seinem zweibändigen Werk einen anschaulichen Ueberblick über die Masse von Hamanns Lektüre. a. a. O. S. 184 ff. und 377 ff.

¹⁵² II. 259.

¹⁵³ II. 259.

¹⁵⁴ G. 122.

gen». ¹⁵⁵ Damit ist das Wort als hereinbrechende Offenbarung zur Praesentia der Transzendenz geworden. ¹⁵⁶ Im Wort sondert sich das Einssein; durch das Gegenwärtigen aber sieht sich der Mensch einer Vergangenheit, einer Gegenwart und einer Zukunft gegenüber. Dennoch bedarf es dieser Scheidung, bedarf es des Wortes, damit der Mensch in der Innerlichkeit nicht nur Stimmung sei, sondern eine Welt besitze. Gültig aber ist jenes Wort, das, dem Grund des Daseins entspringend, die Seele in sich aufgenommen hat. Hamanns Aufgabe aber war es nicht, eine neue Welt zu stiften; dies sollte Goethe vorbehalten bleiben. Vor-erst galt es, die Welt der Aufklärung als «grundlos» zu entlarven.

¹⁵⁵ Ed. Husserl bezeichnet jede Intentionalität mit dem Ausdruck «gegenwärtigen», Logische Untersuchungen, 1. Aufl. 1901; vgl. Martin Heidegger, Sein und Zeit, S. 364.

¹⁵⁶ E. Metzke, J. G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts, S. 248.

Bibliographie

Hamanns Schriften. Hg. v. Roth & Wiener, 9 Bde, Berlin 1821—43.

C. H. Gildemeister, Johann Georg Hamann's, des Magus im Norden, Leben und Schriften, 6 Bde, Gotha 1857—73. Zitiert als «G» = 5. Bd. dieser Ausgabe, der den wichtigen Briefwechsel mit Friedrich Heinrich Jacobi enthält.

Herders Briefe an Joh. Georg Hamann, hg. v. Otto Hoffmann, Berlin 1889. Zit. als «H».

Neue Hamanniana, Briefe und andere Dokumente, hg. v. Hch. Weber, München 1905. Zit. als «W».

Lebenslauf

Am 14. Mai 1919 in St. Gallen geboren, besuchte ich nach Absolvierung der st. gallischen Primarschule die Benediktiner Stiftsschule in Einsiedeln, wo ich im Sommer 1941 mit der eidgenössischen Maturität (Typus A) abschloß. Im Herbst desselben Jahres immatrikulierte ich mich an der Universität Zürich, wo ich literatur- und sprachwissenschaftlichen, geschichtlichen und philosophischen Studien oblag. Wertvolle Förderung verdanke ich den Herren Professoren Hotzenköcherle, Ermatinger, Szadowsky, Gröger, Karl Meyer, von Muralt, Nabholz, Zollinger, Wilh. Keller und Ernesto Grassi. Herzlichsten Dank schulde ich aber vor allem Herrn Professor Dr. Emil Staiger, aus dessen Anregung und Wegleitung diese Arbeit hervorgegangen ist. Am 17. Dezember 1948 erwarb ich das Diplom für das höhere Lehramt in den Fächern Deutsch und Geschichte, am folgenden Tag bestand ich das Doktorexamen.

